



Descartes et Cervantes : le malin génie et la folie de Don Quichotte

Steven Nadler

Volume 53, numéro 3, octobre 1997

Actes du colloque international Descartes

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/401116ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/401116ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Nadler, S. (1997). Descartes et Cervantes : le malin génie et la folie de Don Quichotte. *Laval théologique et philosophique*, 53(3), 605–616.
<https://doi.org/10.7202/401116ar>

DESCARTES ET CERVANTES : LE MALIN GÉNIE ET LA FOLIE DE DON QUICHOTTE

Steven NADLER

RÉSUMÉ : *La première œuvre de la philosophie moderne et le premier roman moderne posent un même problème philosophique : comment se fier à nos pouvoirs rationnels et sensoriels, face à la possibilité d'une tromperie continuelle par une puissance malveillante ? Si les Méditations de Descartes peuvent servir à mettre en relief les dimensions épistémologiques d'une folie comme celle de Don Quichotte, en revanche, le héros de Cervantes nous met sous les yeux un tableau concret de la vie dans le monde radicalement trompeur qu'évoque le scepticisme de la Première Méditation.*

SUMMARY : *The first work of modern philosophy and the first modern novel raise one same philosophical problem : how can we trust our rational and sensorial powers, in the face of a possible continual deception conducted by a malevolent being ? If Descartes's Meditations may serve to bring out the epistemological dimensions of Don Quixote's madness, on the other hand, Cervantes's hero sets before our eyes a concrete picture of life in the radically deceiving world evoked through the skepticism of the First Meditatio.*

Le *genius malignus* ou mauvais génie de Descartes — le malin trompeur de la première méditation dont l'existence hypothétique menace de saper la confiance qu'a Descartes en ses facultés cognitives — est une belle figure philosophique et littéraire. Les discussions abondent autour de la place de cet être malveillant et puissant dans la stratégie argumentative de Descartes. Les uns prétendent que son rôle est important, et que Descartes emploie le malin génie pour approfondir les doutes sceptiques de la première méditation, doutes dont il souhaite éventuellement, grâce à Dieu, se délivrer¹. D'autres prétendent que son rôle est purement rhétorique, et que le malin génie n'est utile que pour renforcer des doutes sceptiques déjà pourtant bien établis

1. Bernard WILLIAMS, *Descartes : The Project of Pure Enquiry*, Harmondsworth, Penguin, 1978, p. 56 ; et Harry FRANKFURT, *Demons, Dreamers, and Madmen : The Defense of Reason in Descartes's Meditations*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1970, p. 87.

philosophiquement mais qui sont, dans l'expérience ordinaire, difficiles à soutenir. Selon Gouhier, c'est « un artifice purement méthodologique qui permet au doute de continuer² ». D'une façon ou d'une autre, nous ne pouvons pas sous-estimer la force de cette hypothèse comme outil épistémologique destiné à ébranler notre confiance en nos pouvoirs rationnels et sensoriels.

Or il peut être éclairant de situer le mauvais génie dans le contexte de la culture intellectuelle du XVII^e siècle³, non seulement afin de mieux comprendre les racines historiques de ce doute sceptique le plus extrême et « métaphysique », mais aussi en vue de mieux apprécier son importance au-delà de l'épistémologie. Pour peu qu'on saisisse les problèmes pratiques impliqués — c'est-à-dire les problèmes éthiques, légaux, et sociaux — ainsi que les possibilités littéraires et artistiques de l'hypothèse du malin génie, on pourra vite entrevoir l'intérêt général de cette thèse, en dépit de son caractère hyperbolique. Dans son histoire du scepticisme, Richard Popkin décrit bien les problèmes difficiles que suscite aussitôt, dans le contexte légal d'un procès, par exemple, l'introduction du démonisme (ainsi dans le cas d'une accusation de sorcellerie)⁴.

Rien de plus suggestif, en pareille perspective, que de mettre en regard l'auteur des *Méditations* (en son affectation sceptique) et un personnage de la littérature contemporaine d'une renommée et d'une importance spéciales. Particulièrement frappants et instructifs sont en effet les parallèles et les résonances entre la sorte de doute hyperbolique général et systématique qui est engendrée philosophiquement chez Descartes au moyen de son *deceptor potentissimus et malignus*, et la méfiance, d'abord plus particulière mais peut-être également systématique, à l'égard des facultés humaines, qui est suggérée par la rationalisation, chez Don Quichotte, de ses illusions. Car c'est en réalité le même problème philosophique qui est suscité par la première œuvre de la philosophie moderne et le premier roman moderne, savoir : comment se fier à nos pouvoirs rationnels et sensoriels pour nous donner une connaissance vraie et solide, face à la possibilité d'une tromperie continuelle sous l'effet d'une puissance malveillante ? Les *Méditations* de Descartes peuvent même nous fournir la clé d'une compréhension juste de la nature de la folie de Don Quichotte, en la systématisant en ses dimensions épistémologiques. Mais en revanche, le héros de Cervantes nous met sous les yeux un tableau concret de la vie de qui vivrait dans le monde radicalement trompeur du scepticisme de la Première Méditation.

Est-ce à dire que le roman de Cervantes ait pu exercer une influence directe sur les pensées philosophiques de Descartes ? La première partie de *Don Quichotte* fut imprimée en 1604 ; la deuxième partie, écrite après que quelques éditions pirates de la première partie aient circulé pendant un certain nombre d'années, parut en 1614,

2. Henri GOUHIER, *Essais sur Descartes*, Paris, Vrin, 1949, p. 154. Voir aussi Robert WACHBRIT, « Cartesian Skepticism from Bare Possibility », *Journal of the History of Ideas*, 57 (1996), p. 109-129.

3. L'hypothèse d'un trompeur a ses racines anciennes dans les disputes médiévales autour de la toute-puissance divine ; voir GUILLAUME D'OCKHAM, par exemple, *Ordinatio* I, Q. 1, art. 1 ; et *Quodlibeta* VI, q. 6.

4. *The History of Skepticism from Erasmus to Spinoza*, Berkeley, University of California Press, 1979, p. 180-181.

un an avant la mort de Cervantes. Le roman fut aussitôt immensément populaire, et rapidement traduit en d'autres langues. La première traduction française de la première partie (par César Oudin) fut publiée en 1614. En 1618, François de Rosset traduisit la deuxième partie, et ces deux traductions furent publiées ensemble, dans un seul volume, en 1639, 1646 et 1665. Descartes connaissait à coup sûr certaines des œuvres de Cervantes ; et même si on ne peut dire avec certitude qu'il ait lu *Don Quichotte*, il serait fort étonnant qu'il n'en ait pas eu connaissance, étant donné son éducation, son statut social, son intérêt pour les romans de chevalerie, et les milieux intellectuels dans lesquels il évoluait. Il paraît faire allusion au roman dans son *Discours de la méthode*, en avertissant le lecteur des effets de la lecture des fables, des romans de chevalerie, et même des « histoires les plus fidèles » : « Ceux qui règlent leurs mœurs par les exemples qu'ils en tirent, sont sujets à tomber dans les extravagances des paladins de nos romans, et à concevoir des desseins qui passent leurs forces » (AT VI, 7)⁵.

Influence directe ou point — il est à vrai dire très séduisant de croire que l'enchantement maléfique de Don Quichotte ait pu servir de modèle au malin génie de Descartes — il y a beaucoup à gagner d'une comparaison entre les situations fâcheuses en lesquelles le personnage sceptique des *Méditations* et Don Quichotte se mettent l'un et l'autre.

FICTUM CARTESIANUM

En dépit de la locution largement utilisée mais trompeuse, « le scepticisme cartésien », Descartes — homme de science désirant trouver à la philosophie naturelle mécaniste un fondement solide — s'était engagé fermement, en réalité, à combattre le scepticisme, et son combat épistémologique se déroule dans les *Méditations*. De plus, il croyait que la meilleure façon de réfuter le sceptique est de le combattre sur son propre terrain : en montrant que, de fait, il y a quelques vérités indubitables auxquelles même quelqu'un qui est saisi par les pires doutes sceptiques ne peut s'empêcher d'adhérer. Pour le démontrer, le narrateur des *Méditations* doit lui-même adopter un personnage radicalement sceptique. Il joue donc le rôle d'un interrogateur qui veut considérer toutes les raisons possibles pour douter de ses croyances. Il se peut que quelques-unes de ses croyances survivent l'attaque sceptique ; d'autres seront mises de côté comme des préjugés ou des opinions non justifiées. Mais si toutes les raisons possibles du doute ne sont pas considérées — peu importe qu'elles soient abstraites ou invraisemblables — l'interrogateur, après avoir découvert quelques vérités qui pourraient sembler indubitables, ne pourra jamais prétendre, vraiment et avec certitude, avoir vaincu autre chose qu'un scepticisme timide.

En se posant en sceptique, Descartes commence par rejeter la confiance naïve dans les sens : on ne doit pas se fier à tout ce qui nous vient des sens, car « j'ai quelquefois éprouvé que ces sens étaient trompeurs, et il est de la prudence de ne se fier jamais entièrement à ceux qui nous ont une fois trompés » (*Meditationes* I ; AT VII,

5. *Œuvres de Descartes*, 12 tomes, C. Adam et P. Tannery, éd., Paris, Vrin, 1974-1983 [AT, tome, page].

18 ; trad. fr., AT IX, 1, 14). On ne doit pas même entretenir une confiance non critique aux sens s'exerçant dans des conditions apparemment optimales. En effet, à la lumière des ressemblances entre nos rêves et notre vie perceptive éveillée, « je vois si manifestement qu'il n'y a point d'indices concluants, ni de marques assez certaines par où l'on puisse distinguer nettement la veille d'avec le sommeil » (*Meditationes I* ; AT VII, 19 ; trad. fr., AT IX, 1, 15). En quelque occasion que ce soit, par conséquent, on ne peut jamais être sûr que ces expériences soient véridiques et non pas des rêves illusoire.

Et cependant, poursuit l'auteur des *Méditations*, il existe tout au moins un monde extérieur d'où viennent les matières des rêves ; ou, si même cela n'est pas certain, du moins peut-on se fier aux croyances dont la vérité est indépendante de l'existence d'un monde matériel — des croyances auxquelles je me sens justifié à accéder non à cause d'une évidence sensorielle mais à cause du témoignage de l'*intellectus*, de la raison elle-même. Peut-être « l'arithmétique, la géométrie, et les autres sciences de cette nature, qui ne traitent que des choses fort simples et fort générales, sans se mettre beaucoup en peine si elles sont dans la nature, ou si elles n'y sont pas, contiennent quelque chose de certain & indubitable. Car, soit que je veille ou que je dorme, deux & trois joints ensemble formeront toujours le nombre de cinq, et le carré n'aura jamais plus de quatre côtés » (*Meditationes I* ; AT VII, 20 ; trad. fr., AT IX, 1, 15-16). Même si on ne peut pas se fier aux sens pour garantir des vérités sur le monde, ne doit-on pas tout de même pouvoir se fier à la raison pour fournir des vérités abstraites et universelles ?

Or, afin que Descartes réussisse à jouer son rôle au degré extrême qui est requis pour son projet épistémologique, il doit affronter l'hypothèse sceptique la plus radicale qui puisse être conçue.

Toutefois il y a longtemps que j'ai dans mon esprit une certaine opinion, qu'il y a un Dieu qui peut tout, et par qui j'ai été créé et produit tel que je suis. Or qui me peut avoir assuré que ce Dieu n'ait point fait qu'il n'y ait aucune terre, aucun ciel, aucun corps étendu, aucune figure, aucune grandeur, aucun lieu, et que néanmoins j'aie les sentiments de toutes ces choses, et que tout cela ne me semble point exister autrement que je le vois ? Et même, comme je juge quelquefois que les autres se méprennent, même dans les choses qu'ils pensent savoir avec le plus de certitude, il se peut faire qu'il ait voulu que je me trompe toutes les fois que je fais l'addition de deux et de trois, ou que je nombre les côtés d'un carré, ou que je juge de quelque chose encore plus facile, si l'on se peut imaginer rien de plus facile que cela (*Meditationes I* ; AT VII, 21 ; trad. fr., AT IX, 1, 16).

Mais, poursuit-il encore, ne disputons pas de questions théologiques contentieuses autour de la bonté divine.

Je supposerai donc qu'il y a, non point un vrai Dieu, qui est la souveraine source de vérité, mais un certain mauvais génie, non moins rusé et trompeur que puissant (*genium aliquem malignum, eundemque summe potentem & callidum*), qui a employé toute son industrie à me tromper. Je penserai que le ciel, l'air, la terre, les couleurs, les figures, les sons et toutes les choses extérieures que nous voyons, ne sont que des illusions et tromperies, dont il se sert pour surprendre ma crédulité (*Meditationes I* ; AT VII, 22 ; trad. fr., AT IX, 1, 17-18).

Notons deux choses à propos de cette hypothèse d'un malin génie. Premièrement, quant à sa portée, la fiction du *genius malignus* peut accomplir tout le travail sceptique dont Descartes a besoin : le génie peut affaiblir, d'une part, sa confiance dans le témoignage de ses sens (quelque chose qu'il a laissé, d'abord, à des arguments moins radicaux) et, d'autre part, ébranler sa foi en ses facultés purement rationnelles, ce qu'il nommera plus tard « la lumière naturelle ». L'hypothèse d'un malin génie est suffisante pour engendrer de l'incertitude par rapport à l'existence, en fait, d'un monde extérieur correspondant aux apparences sensorielles. L'hypothèse est, aussi, suffisante pour rendre incertaines les croyances mathématiques et les autres croyances abstraites qu'autrefois il a estimé vraies, à la faveur de la lumière naturelle. Dans ces deux domaines — l'expérience sensorielle et la raison — des croyances dont on est certain tant qu'elles nous apparaissent vraies, et qui, lors d'un examen rétrospectif, ont paru déjà indubitables, lorsque rappelées à la mémoire, deviennent incertaines et douteuses à la lumière de l'hypothèse du malin génie. La fiction du démon oblige à se demander si ce qui est certain subjectivement (dans notre propre perception) est objectivement et indubitablement vrai. Si mes sens me disent, avec une autorité persuasive, qu'il y a un monde extérieur, puis-je conclure avec assurance qu'il y a vraiment un tel monde ? Et si ma raison me dit, avec une autorité persuasive même plus grande, que deux et trois font cinq, suis-je justifié d'adopter cette croyance ?

Deuxièmement, en regardant l'hypothèse du malin génie de plus près, il semble y avoir une différence entre le cas des sens et le cas de la raison. Dans le cas des sens, le trompeur est chargé de la création active et continue des illusions qui me trompent par leur vraisemblance. Des apparences sensorielles me sont présentées pour abuser de ma confiance, alors que « toutes les choses extérieures que [je] vois ne sont que des illusions et tromperies dont il se sert pour surprendre ma crédulité ». Le démon me donne donc l'illusion qu'il y a un livre et un stylo devant moi quand, en fait, il n'y a rien.

Dans le cas de la raison, cependant, le travail du trompeur est plus systématique et plus zélé. Ici le trompeur n'est pas chargé de créer activement et continuellement des croyances mathématiques fausses afin de les présenter à ma raison pour mon approbation. Le mauvais génie ne fait pas jouer des ombres de propositions abstraites devant ma raison pour me tenter. Il ne joue pas non plus avec la réalité mathématique elle-même, pour la changer. Bien plutôt, le démon méchant et trompeur est chargé de créer et de me fournir mes propres facultés rationnelles. C'est la raison elle-même qu'on suppose sabotée à la racine, créée et mise en moi par un être rusé et malveillant. Même quand j'emploie cette faculté de la bonne façon, comme il faut, et quand je ne donne mon assentiment qu'aux idées qui sont claires et distinctes, il se peut qu'en fin de compte je n'arrive à rien que des mensonges.

Lorsque je considérais quelque chose de fort simple et de fort facile touchant l'arithmétique et la géométrie, par exemple que deux et trois joints ensemble produisent le nombre de cinq, et autres choses semblables, ne les concevais-je pas au moins assez clairement pour assurer qu'elles étaient vraies ? Certes si j'ai jugé depuis qu'on pouvait douter de ces choses, ce n'a point été pour autre raison, que parce qu'il me venait en l'esprit, que peut-être quelque Dieu avait pu me donner une telle nature, que je me trompasse même tou-

chant les choses qui me semblent les plus manifestes (*Meditationes* III ; AT VII, 35-36 ; trad. fr., AT IX, 1, 28).

Que Descartes emploie l'hypothèse du trompeur de cette façon pour affaiblir la raison devient particulièrement évident quand il commence la phase contre-sceptique de son projet et commence à résoudre les doutes levés contre l'esprit. Car la résolution de ces doutes entraîne la preuve non qu'il n'y a pas de trompeur (et donc personne qui ne le tente avec des croyances fausses), ni que Dieu est plus puissant que le malin génie (et donc capable d'écraser les desseins du trompeur), mais que, même s'il y a bien un trompeur, néanmoins Descartes a été créé non par ce trompeur mais par un Dieu bienveillant et non trompeur. Donc il sait que l'être qui l'a créé lui donnerait, de plus, des facultés cognitives qui sont naturellement sûres, des facultés qui, lorsqu'il les emploie proprement, lui donnent la vérité.

La tromperie par un génie puissant et malin, ou par le moyen des illusions sensorielles créées activement ou (ce qui est plus sinistre) d'une faculté de la raison qui est défectueuse, était, pour Descartes, une possibilité invraisemblable mais néanmoins philosophiquement irrésistible, et à prendre au sérieux dans le projet épistémologique de la légitimation de sa philosophie naturelle. Car si cette hypothèse sceptique la plus radicale n'était pas vaincue, Descartes était d'avis qu'il ne pouvait prétendre avoir établi absolument la sûreté des facultés cognitives et leurs outils conceptuels (les idées claires et distinctes) qui devait servir de fondement à la nouvelle science du XVII^e siècle. De plus, si Popkin a raison, la défense de la raison contre la menace d'un trompeur méchant serait reconnue par les contemporains de Descartes comme ayant plus qu'une importance épistémologique et scientifique.

UN CHEVALIER ERRANT PERSÉCUTÉ

Quant à Cervantes, il va directement au cœur de la question du rapport entre la rationalité et la folie. Dans le roman, des explications différentes sont données pour l'infirmité mentale de Don Quichotte, à la fois par le narrateur et par les amis et les victimes du Chevalier de la Manche. On a suggéré que c'était l'effet du soleil frappant fort sur sa tête nue toute la journée pendant qu'il montait à son cheval. Le narrateur croit que c'est plutôt le résultat de la lecture des aventures des Paladins et de l'effort qui est requis pour les comprendre : « Avec ces belles raisons, le pauvre chevalier perdait le jugement [...]. Il s'embarrassa tant en sa lecture qu'il y passait les nuits tout entières, du soir au matin, et les jours du matin jusqu'au soir. Et par ainsi du peu dormir et beaucoup lire, son cerveau se sécha de telle sorte qu'il en vint à perdre le jugement » (*Obras* I.1, 15, 51 ; Oudin, 34-35)⁶. Quand nous faisons sa connaissance, le cerveau de Don Quichotte n'est « pas plus grand qu'une noisette sèche » cliquetant dans son crâne.

6. Miguel de CERVANTES SAAVEDRA, *Obras Completas*, 18 tomes, Madrid, Grafica Reunidas, 1923-1941, [*Obras* livre, chapitre, tome, page]. Le roman se trouve dans les tomes 15 à 18. La traduction française est par César OUDIN, *L'Ingénieux Hidalgo Don Quichotte de la Manche* [1614], Paris, Gallimard, 1949 [Oudin, page].

Ce qui m'intéresse, pourtant, est l'explication que donne Don Quichotte lui-même pour le manque de correspondance entre les apparences et la réalité, entre comment les choses lui semblent (et, de temps à temps, semblent aussi aux autres) et comment elles sont en elles-mêmes. Il n'est que de considérer d'abord le cas célèbre des moulins à vent. Dès le tout début de sa deuxième expédition, voici qu'à l'horizon, en pleine campagne, se profilent quarante moulins à vent. Don Quichotte déclare à Sancho Pança son intention d'attaquer : « Voilà, ami Sancho Pança, où se découvrent trente ou quelque peu plus de démesurés géants, avec lesquels je pense avoir combat et leur ôter la vie à tous » (*Obras* I.8, 15, 116 ; Oudin, 74). Sancho proteste que ce ne sont pas des géants mais des moulins à vent, et Don Quichotte charge tout de même, avec le résultat qu'il est balayé par une des voiles du moulin et jeté dans la plaine.

Dieu me soit en aide ! dit Sancho ; ne vous ai-je pas bien dit que vous regardiez bien ce que vous faisiez, que ce n'était que des moulins à vent, et que personne ne le pouvait ignorer, sinon quelqu'un qui en eût de semblables en la tête ?

Tais-toi, ami Sancho, répondit Don Quichotte, les choses de la guerre sont plus que d'autres sujettes à de continuels changements ; d'autant, j'y pense, et c'est la vérité même, que ce sage Friston, qui m'a volé mon cabinet et mes livres, a converti ces géants en moulins pour me frustrer de la gloire de les avoir vaincus, tant est grande l'inimitié qu'il a contre moi ; mais, en fin finale, ses mauvais artifices ne prévaudront contre la bonté de mon épée (*Obras* I.8, 15, 116 ; Oudin, 75).

Qui est ce Friston ? Don Quichotte l'a expliqué plus tôt à une ménagère perplexe, c'est :

[...] un savant enchanteur, mon grand ennemi, lequel me porte une grande rancune, parce qu'il connaît par son art et sa science que, par la succession des temps, je dois venir à un combat singulier avec un chevalier qu'il favorise, et que je le dois vaincre sans qu'il le puisse empêcher : aussi tâche-t-il de me faire tous les déplaisirs qu'il peut (*Obras* I.7, 15, 109 ; Oudin, 71).

Il y a diverses façons de comprendre ce que le malin enchanteur (*el maligno encantador*) fait, prétendument pour affliger Don Quichotte. En aucun lieu le narrateur ne nous donne un compte rendu systématique et universel de la manière dont Don Quichotte croit que l'enchanteur opère sa magie ; nous ne recevons que les excuses de Don Quichotte. Et il n'y a pas d'uniformité dans les explications que donne Don Quichotte de ce que l'enchanteur est censé faire, à lui ou aux autres. Les enchantements varient, même à l'intérieur d'un seul épisode, et essayer d'y apporter quelque cohérence est un exercice exaspérant. Cela fait partie, pour finir, du charme du roman, et on serait malvenu, à supposer du reste qu'on puisse le faire, de tenter de mettre de l'ordre en ce chaos.

Dans le cas des moulins à vent, on ne voit pas clairement si l'enchanteur, pour effectuer ses tromperies, joue avec les apparences ou avec la réalité lui-même. Don Quichotte voit, d'abord, des géants, mais ensuite il voit des moulins. Si l'enchanteur change la réalité, il s'ensuit que chacune de ses perceptions est véridique, mais ce qu'il veut nous faire croire c'est que les géants ont été convertis en des moulins. Les perceptions de Sancho sont toujours de moulins, mais ce doit être parce que ses premières perceptions — quand Don Quichotte y voit des géants — sont illusoires.

D'autre part, peut-être y a-t-il toujours des géants, mais maintenant l'enchanteur les fait apparaître comme de simples moulins à vent. En ce cas, alors que les premières perceptions de Don Quichotte étaient véridiques, le deuxième ensemble de perceptions, y compris celles de Sancho, est illusoire.

Voici que plus tard, sur la route à nouveau, Don Quichotte et Sancho se trouvent entre deux nuages de poussière qui approchent. Les nuages convergents sont causés par deux troupeaux de moutons menés en directions opposées, mais pour Don Quichotte ce sont là deux armées de « diverses et innombrables nations » qui s'avancent pour entrer en bataille. L'une est menée par le grand Empereur Alifanfaron, le Seigneur de l'isle de Taprobana. L'autre est commandé par le roi des Garamantas, Pentapolin au bras nu (ainsi nommé « parce qu'il entre toujours aux batailles ayant le bras droit tout nu »). Ces seigneurs se détestent l'un l'autre. Don Quichotte décide de s'engager au nom de Pentapolin, le Chrétien, dont la fille réclame avec insolence d'épouser le musulman Alifanfaron. Sancho entend le bêlement des agneaux et voit rapidement qu'il n'y a là que des troupeaux de moutons. Don Quichotte maintient que c'est la peur s'emparant de Sancho qui l'empêche de voir correctement, « car l'un des effets de la peur est de troubler les sens et faire que les choses ne paraissent pas ce qu'elles sont ». Ainsi donc, à ce moment-là, il semble vraiment à Don Quichotte, yeux et oreilles à l'appui, qu'il y a deux armées sur la route. Et quand, après avoir transpercé de nombreux moutons, il est lapidé par les bergers, encore une fois Don Quichotte s'en prendra aux pouvoirs de son enchanteur méchant :

Ainsi peut faire disparaître et contrefaire les choses ce larron de magicien, mon habile ennemi [déclare Don Quichotte]. Sache bien, Sancho, qu'il est très facile à telles gens de nous faire paraître ce qu'ils veulent ; et ce méchant qui me persécute, envieux de la gloire qu'il a reconnu que je devais remporter de cette bataille, a changé les escadrons d'ennemis en troupeaux de moutons. Mais fais une chose, Sancho, je t'en prie, afin que tu te détrompes, et que tu reconnaises la vérité de ce que je te dis : monte sur ton âne et les suis tout bellement, et tu verras comme, étant un peu éloignés d'ici, ils reviendront en leur premier être [...] quittant la forme de moutons (*Obras* I.18, 15, 242 ; Oudin, 152).

Évidemment, il se peut que, cette fois, l'enchanteur joue davantage avec les apparences qu'avec la réalité, en faisant que les choses semblent autres qu'elles ne sont. Selon Don Quichotte, ce que l'enchanteur fait ici n'est rien d'autre que présenter les armées avec l'extérieur — l'apparence — de moutons alors qu'elles demeurent, ontologiquement, des armées. Sancho décide de ne pas confirmer cette thèse, et prête son aide à Don Quichotte pour ramasser ses dents.

La leçon de telles expériences, jointes à la théorie de l'existence d'un enchanteur méchant, pour un chevalier qui est assez philosophe et réfléchit — qui est, autrement dit, bien versé dans les enseignements de la Première *Meditatio* — serait qu'on ne doit pas se fier aux facultés des sens. Si l'enchanteur peut transformer une chose (un géant) en une autre (un moulin), alors ce que livrent les sens à propos d'une chose, à un moment, ne donne pas l'assurance que le rapport prochain, par les mêmes sens, sur la même chose, dans ce qui semble être les mêmes conditions, sera conforme au premier rapport. Ou encore, à supposer que les rapports sensoriels soient conformes l'un à l'autre (comme ils l'ont été pour Sancho, car il voyait toujours des moulins), même

alors on ne peut pas être sûr que chacun des rapports soit véridique, à cause de la possibilité d'une mutation effectuée par l'enchanteur ; et dans l'hypothèse où l'un des rapports serait véridique, on ne saurait le discerner tel. D'autres problèmes sceptiques similaires se présentent si, par exemple, l'enchanteur, content de laisser la réalité comme elle est, suscite néanmoins des apparences trompeuses et fallacieuses, de sorte que ce que livrent les sens représente mal la nature de la réalité.

Les choses deviennent plus confuses dans l'épisode du casque de Mambrino. Un barbier monte sur un mulet ; il place son bassin de barbier, en cuivre brillant, sur sa tête pour protéger son nouveau chapeau contre les intempéries. Don Quichotte voit d'abord — c'est-à-dire, telles sont les premières apparences sensorielles qui se présentent à lui — « ce chevalier qui vient vers nous sur un cheval gris pommelé et qui porte en tête un armet d'or ». En réalité, s'exclame-t-il, c'est là le casque célèbre de Mambrino. Aussi Don Quichotte attaque-t-il, entendant recouvrir le casque, et le pauvre barbier effrayé décide prudemment de s'enfuir, laissant son bassin derrière lui. Don Quichotte est d'accord que maintenant l'objet a l'apparence d'un bassin de barbier, mais il insiste que ce n'est que parce que quelqu'un qui ignorait le pedigree du casque devait l'avoir refaçonné en forme d'un bassin. Non découragé, il met le bassin sur sa tête et les deux amis continuent leur route. À la fin, Don Quichotte et Sancho s'entendent pour dire que la forme extérieure de l'objet est celle d'un bassin. Don Quichotte réplique que c'est vraiment le casque de Mambrino, au moins selon son histoire. Mais vite il oublie sa première explication raisonnable du fait que le casque *semble* être un bassin de barbier, et il reproche à Sancho de ne pas bien comprendre que dans un monde qui est sujet aux fantaisies des enchanteurs, méchants et bienveillants, on ne doit pas se fier aux apparences.

Quoi ! est-il possible que depuis le temps que tu es avec moi, tu ne te sois pas aperçu que toutes les choses des chevaliers errants semblent des chimères, des sottises et des rêveries, et qu'elles sont toutes faites à rebours ? Et ce n'est pas qu'il en soit ainsi, mais c'est qu'il y a toujours parmi nous une troupe d'enchanteurs, qui changent et pervertissent toutes nos affaires, et les tournent à leur fantaisie et selon qu'ils ont la volonté de nous favoriser ou de nous détruire : par ainsi ce qui te semble un bassin de barbier me semble l'armet de Mambrin, et à un autre il lui semblera autre chose. Et la providence du sage enchanteur qui tient mon parti fut rare de faire que ce qui réellement est l'armet de Mambrin paraisse à tous les autres un bassin, à cause qu'étant de si grande estime, tout le monde m'eût poursuivi pour me l'ôter ; mais, comme on voit que ce n'est autre chose qu'un bassin de barbier, on ne se souciera pas de l'avoir [...] (*Obras* I.25, 15, 355-356 ; Oudin, 224-225).

Pour finir, Don Quichotte fait sienne la leçon épistémologique, et il apprend comment vivre dans un tel monde. Si bien que, plus tard, il se retiendra et, contrairement aux attentes du lecteur, s'abstiendra d'attaquer une charrette d'acteurs habillés pour une célébration du Corpus Christi. Un des acteurs est même habillé comme le diable lui-même. « Par ma foi de chevalier errant [déclare-t-il], aussitôt que j'ai aperçu ce char, je me suis imaginé que quelque grande aventure s'offrait à moi, et maintenant je dis qu'il est besoin de toucher les apparences avec le doigt pour se détromper. Dieu vous conduise, bonnes gens, et achevez votre fête. Cependant regardez si je vous puis servir en quelque chose » (*Obras* II.11, 17, 146 ; Oudin, 597).